



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

**Macht Macht dumm? Über die Odysseische Klugheit, Kantische Politik,
Sokratische Dialogik und Nietzsches Herrenmoral**

Kohler, Georg

DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04784-9>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-101908>

Book Section

Originally published at:

Kohler, Georg (2014). Macht Macht dumm? Über die Odysseische Klugheit, Kantische Politik, Sokratische Dialogik und Nietzsches Herrenmoral. In: Brodacz, André; Herrmann, Dietrich; Schmidt, Rainer; Schulz, Daniel; Schulze Wessel, Julia. Die Verfassung des Politischen: Festschrift für Hans Vorländer. Wiesbaden: Springer, 319-329.

DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04784-9>

Macht Macht dumm?

Über Odysseische Klugheit, Kantische Politik, Sokratische Dialogik und Nietzsches Herrenmoral

Georg Kohler

1 Odysseus bei Polyphem

„Macht Macht dumm?“ – Stimmt es oder nicht? – Ausgehend von der ersten Antwort auf diese Frage, lässt sich schnell ein Bezug zu Nietzsches Moralkritik und zu der für sie grundlegenden Unterscheidung zwischen der „Herren- und Sklavenmoral“ herstellen. Er ermöglicht die Auseinandersetzung mit zwei Themen: mit der Kritik jener Ideologie, die das „Recht des Stärkeren“ für selbstverständlich hält; zweitens mit der Analyse von Nietzsches nicht-trivialer und eigentlicher Theorie des „Herrn“ und deren Bedeutung.

Im Zusammenhang dieser Überlegungen werden auch Odysseus und Sokrates, die beiden exemplarischen Vertreter von Klugheit und Scharfsinn, auf der Gedankenbühne erscheinen, sowie Kant – der sowieso nie und nirgends fehlen darf, wenn es um die Chancen der praktischen Vernunft geht.

Nun also – macht Macht dumm? – Die Antwort lautet ohne weiteres „Ja“, wenn man sich an jene berühmte Entfaltung der Logik des „Kampfes um Anerkennung“ hält, die Hegel und dessen Popularisator Alexandre Kojève als dialektischen Prozess beschreiben, an dessen Ende der „Knecht“ selber Herr (nämlich über die von ihm zu bearbeitende Natur) und umgekehrt der „Herr“ zum Knecht des Knechts geworden ist (Hegel 1952, S. 141ff.).

Herr ist, wer befiehlt.

Wer nicht mehr lernen muss, weil er nur noch herrscht; wer nicht mehr zu überzeugen braucht, weil er Gehorsam zu erzwingen vermag; wer nichts mehr suchen muss, weil ihm jeder Wunsch sogleich erfüllt wird, der wird notwendigerweise „dumm“. Und zwar in jeder Hinsicht: Er verlernt, geduldig zu forschen, was an den Reaktionen des gegebenen Materials auf unsere Erwartungen abzulesen wäre; er verliert das Gefühl für die sozialen Schwingungen und individuellen Empfindlichkeiten, die unsere Interaktionen auslösen. Satt geworden und faul, vergisst er zu träumen und anders und neu zu denken; anders als so, wie es ihm gewohnt, ausreichend und gut erscheint.

Dem überheblich, stumpf, sich über sich selber täuschenden „Herrn“ steht andererseits der „Knecht“ – oder der „Sklave“ – gegenüber: Not lehrt ihn denken – und darüber hinaus die Systematik forschenden Lernens. Die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeiten

macht ihn geschickt für Fortschritt durch soziale Kooperation. Aus seinen Entbehrungen erwächst ihm die Sehnsucht und das Bedürfnis nach dem Besseren und Guten. – Kein Wunder also, dass sich nach einiger Dauer die Verhältnisse der Herrschaft umkehren – und die anfänglichen „Herren“ bald nicht mehr solche sind. Ich will auf die Entwicklung des von Hegel so genannten „Kampfes um Anerkennung“ nicht weiter eingehen. Stattdessen einige Gedanken zu demjenigen Konzept von „Macht“ skizzieren, das einen leitet, wenn man vermutet, Macht mache dumm.

Das Konzept von Macht, das dieser Idee entspricht, findet sein Bild in der homerischen Figur des Polyphem; des einäugigen, von seinem Göttervater Poseidon verwöhnten Zyklopen, der keine Zweideutigkeit kapiert und der die Schlaueit eines scheinbar Schwächeren nicht ins Kalkül zu ziehen versteht. Nur so ist zu erklären, weshalb Odysseus buchstäblich seinem Zugriff zu entschlüpfen vermag und ihn mit einem simplen Wortspiel zum Narren hält.¹ Zur polyphemisch-einäugigen Macht gehört der Mangel an Einfühlung so gut wie das Übermaß an Selbstschätzung. Fehlende Selbstdistanz und -reflexion machen diesen „Herrn“ zwar bedrohlich und schrecklich, wenn man ihm unmittelbar vor’s eine Auge tritt; ist er aber einmal geblendet, lässt ihn die geistige Unbeweglichkeit so blöde wie jeden werden, der sich selber für den geborenen Sieger hält.

Ist also Polyphem die triftige Verkörperung eines „Herrn“ und zeichnet seine Logik schierer Überwältigung den Grundriss der Leitkategorien von Nietzsches „Herrenmoral“? – „Natürlich nicht!“, ist man sofort geneigt zu rufen. Wenn einer hier der Herr ist, dann ist es doch zweifellos Odysseus, der „Listenreiche“, der „göttliche Dulder“.

In der Tat: Der homerische Held, der auch unter größtem Druck nie den Glauben an sich und seine Fähigkeiten verliert, der standhält, wo andere brechen oder wie Ferkel zu quieken beginnen, Odysseus ist einer – um Nietzsche zu zitieren – dieser „Vornehmen“, „jenseits von Gut und Böse“; „[derjenige], welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden

1 Vgl. dazu: *Homer* 1973, S. 353-370:

„[...] Er nahm und trank und schmeckte gewaltig
Nach dem süßen Getränk, und bat, noch einmal zu füllen:
Lieber, schenk mir noch eins, und sage mir gleich, wie du heissest,
Dass ich dich wieder bewirt‘ und deine Seele sich labe!
Wiss, auch uns Kyklopen gebiert die fruchtbare Erde
Wein in geschwollenen Trauben und Gottes Regen ernährt ihn.
Aber der ist ein Saft von Ambrosia oder von Nektar!
Also sprach er; ich bracht ihm von neuem des funkelnden Weines.
Dreimal schenkt ich ihn voll, und dreimal leerte der Dumme.
Aber da jetzo der geistige Trank in das Hirn des Kyklopen
Stieg, da schmeichelt ich ihm mit glatten Worten und sagte:
Meinen berühmten Namen, Kyklop? Du sollst ihn erfahren.
Aber vergiss mir auch nicht die Bewirtung, die du verhiessst!
Niemand ist mein Name; denn Niemand nennen mich alle,
Meine Mutter, mein Vater; und alle meine Gesellen.
Also sprach ich; und drauf versetzte der grausame Wüthrich:
Niemand will ich zuletzt nach seinen Gesellen verzehren;
Alle die andern zuvor! Dies sei die verheissne Bewirtung!“
(Übersetzung von Johann Heinrich Voss.)

und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat.“²

Nur (und das ist ein erster Einwand): Ist denn die absolute Subjektivität der Bewertung und Wertsetzung, die Nietzsche, als ausschlaggebendes Merkmal, mit seinem Typus des Herrn verbindet – diese Selbstgewissheit, die den Herrn ermächtigt zu sagen: „Was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“ –, ist sie so einfach ein- und anzupassen an das für die odysseische Vernunft gleichfalls zentrale Vermögen, sich in den oder genauer: in *jeden* anderen zu versetzen; fähig zu sein, dessen Perspektiven zu übernehmen und allenfalls sogar zu *fühlen*, was es heißt, ein Troer, ein Polyphem oder auch ein vom Sirenengesang Faszinierter zu sein? Denn ohne dieses Vermögen der Perspektivenübernahme und Einfühlung in jeden und in alle (auch in die „Sklaven“, um Nietzsches Kategorie zu verwenden) hätte Odysseus seine Taten niemals vollbringen können.

Die systematische Grundfrage lautet also: Ist das Konzept, das von der These ausgeht, dass „Herr“ derjenige ist, für den „an sich gut ist“, was ihm als „für ihn gut“ einleuchtet, ist Nietzsches Konzept des „Vornehmen“, des „Mächtigen und Herrn“, tatsächlich kompatibel mit einem Begriff von Vernunft, der dem „Herrn“ die Fähigkeit zur Empathie und klugen Perspektivenübernahme selbstverständlich zubilligen muss?

Es ist zu früh, um gleich mit „Ja“ oder „Nein“ zu antworten; und am Ende wird man sehen, dass man auf eine sachlich tiefe Zweideutigkeit stößt, die ein klares „Nein“ oder „Ja“ schwierig macht.

Aber wenn ich auch zugebe, dass hier tiefliegende Zweideutigkeiten ins Spiel kommen, dann wird man gleichwohl einräumen, dass Nietzsches Lob der Stärke und Vornehmheit sehr leicht als Parteinahme für ein höchst eindimensionales und primitives „Recht des Stärkeren“ ausgelegt werden kann, ein Konzept, das kritisch zu destruieren argumentativ ebenso möglich wie – dies vor allem! – politisch immer wieder dringlich ist.

Damit sind wir zum ersten Thema gelangt: zur Kritik der nietzscheanischen „Vulgata“; zur Auseinandersetzung mit der Begründung der angeblich legitimen, weil „natürlichen“ Geltung von so etwas wie dem „Recht des Stärkeren“.³

2 „Die vornehme Art Mensch fühlt sich als *werthbestimmend*, sie hat nicht nötig, sich gutheißen zu lassen, sie urteilt ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich‘, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *wertheschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: – auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt. Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat“ (Nietzsche 1988, S. 209f.).

3 „Vulgata“, darunter verstehe ich die verbreitete und vereinfachte Form der Aneignung von Nietzsches Gedanken. Nietzsche war kein Nietzscheaner; so wenig wie etwa Machiavelli ein Machiavellist gewesen ist.

2 Die „Natur des Menschen“ und das „Recht des Stärkeren“

Dass letztlich das „Recht des Stärkeren“ das wirkliche Recht sei, ist eine Meinung, die besonders dort zu hören ist, wo jemand behauptet, ein „Realist“ zu sein – kein blauäugiger Idealist und Gutmensch also, der sich über die auf der Welt herrschenden Gesetze und so auch über sich selbst täuscht. Solche „Realisten“ sind häufig auf dem Feld der sogenannten „Geopolitik“ anzutreffen, und man konnte sie z. B. einigermaßen laut vernehmen, als es um die grundsätzliche Rechtfertigung des zweiten Irakkrieges gegen Saddam Hussein ging.

Ich zitiere als Beispiel den US-amerikanischen Strategietheoretiker Robert Kagan:

„Wir sollten uns nicht länger vormachen, dass Amerikaner und Europäer die gleiche Welt-sicht haben. Ja, nicht einmal, dass sie in derselben Welt leben. In der überaus bedeutsamen Frage der Macht – ihres Nutzens und ihres moralischen Wertes – gehen die amerikanischen und die europäischen Ansichten weit auseinander. Europa hat sich von der Macht losgesagt. Es bewegt sich auf eine Welt zu, die fest in Gesetze und Regeln, in transnationale Vereinbarungen und Kooperationen eingebunden ist. Man betritt ein posthistorisches Paradies der Gewaltfreiheit und des relativen Wohlstandes, in dem sich Immanuel Kants Ideal vom Ewigen Frieden verwirklicht. Dagegen bleiben die Vereinigten Staaten in die Geschichte verstrickt; ihre Praxis der Machtausübung schließt den Einsatz von Stärke und militärischer Gewalt ein“ (Kagan 2002, S. 9).

Naturngemäß ist für jeden, der wie Kagan argumentiert, diejenige Vorstellung oder Zielsetzung, die Kants berühmte Schrift von 1795 – *Entwurf zum Ewigen Frieden* – beschreibt, nichts als eine mehr oder weniger raffiniert verschleierte Utopie von Schwächlingen. Was Kant hier ja zeigen will, ist zum einen die normative Struktur völkerrechtlicher Vereinbarungen, die so etwas wie einen Weltfriedenszustand auf Dauer zu stellen vermögen; zum andern, dass eine derartige Struktur für realisierbar zu halten, durchaus nicht in schlechtem Sinne idealistisch sein muss.

Allerdings: Kants Plädoyer für den Vorrang eines gemeinsam gesetzten völkerverbindenden Rechts vor der einsam – oder „souverän“ – ausgeübten Macht des einzelnen Machtstaates, dieses Projekt ist das im Kern unheroisch egalitäre, insofern „unvornehme“ Produkt einer Vernunft des Ausgleichs und der Machtkontrolle.

Kants Schrift fixiert einen gemeinsamen Grundvertrag und die vernunftrechtliche Idee, die die fundamentalen Bedingungen enthält, die ein dauerhaft geregeltes Miteinander der Staaten ermöglichen. Das zielt auf die prinzipielle Transformation der Beziehungen zwischen den involvierten Subjekten; statt Nichtkrieg durch reziproke Abschreckung, soll Frieden durch gegenseitige normative Bindung und „rule of law“ entstehen. Und das Ergebnis solcher Weltverfassung ist ein „Föderalismus“ freier Staaten von republikanisch-demokratischer Form; ein „Völkerbund“ also, der den Einzelstaat nicht prinzipiell seiner rechtlichen Souveränität beraubt, obwohl er ihn in ein sowohl normativ wie faktisch-organisationell wirksames Geflecht von Verpflichtungen und Absprachen einbindet.

Gegen all dies muss eine Politik à la Kagan radikal opponieren. Für sie kann ein Entwurf wie der des kantischen Völkerbundes nichts als das Sophisma des Schwächeren und Schwachen sein; die Verschleierung von Impotenz, das Resultat und der Ausdruck von

„Sklavenmoral“, um es nietzscheanisch zu sagen. Das Bemerkenswerte an Kants Text ist, dass er auf solche Einwände explizit eingeht; also die Behauptung, dass es – im Grunde trivialerweise – ein unbestreitbares „Recht des Stärkeren“ gebe, zu widerlegen versteht.

Kants nicht ganz einfache Argumentation, die auf mindestens zwei Ebenen operiert, wäre sorgfältig nachzuzeichnen (Kohler 2003, S. 11-51). So genau wie es die Sache verdient, kann das hier nicht geschehen. Das Folgende ist daher eine ziemlich grobe Vereinfachung:

Um die im „Ewigen Frieden“ entwickelten Gedanken zu akzeptieren, sind zwei Ebenen zu trennen: Die Ebene der von Kant vertretenen fundamentalen Negation des sog. „Rechts des Stärkeren“ als eines genuinen Rechtes, sowie die Argumentationsebene, auf der es um die von den Gegnern der kantischen Position beschworene angebliche „Natur des Menschen“ geht.

Auf der ersten Ebene begründet Kant das, was im Rahmen seines Vernunftbegriffs vernünftigerweise gesollt ist. Auf der zweiten zeigt er, dass die von den Befürwortern des „Rechts der Stärkeren“ geltend gemachten menschlichen Selbstbehauptungsinteressen (von denen die Befürworter behaupten, dass durch sie die vernunftrechtlich-moralischen Positionen *a priori* als wirklichkeitsfremd denunziert werden) vereinbar sind und bleiben mit allen Forderungen der praktischen und der pragmatischen Vernunft. Aus beiden Überlegungsketten folgt schließlich, dass im Namen der „Natur des Menschen“ (bzw. der des Staates) die Unaufhebbarkeit des „Naturzustandes“ – und das heißt: des „Rechts des Stärkeren“ – gerade nicht zu erweisen ist.

Auf die Darlegung des ersten Punktes will ich hier verzichten und bringe lediglich Kants zweites Argument zur Sprache, das sich gegen die sogenannte „realistische“ Deutung der menschlichen (Gewalt-)Natur wendet.

Um es genauer begreifen zu können, muss man sich an einen zentralen Gedanken von Kants Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung erinnern: Was Kant schon 1784, mehr als zehn Jahre vor dem *Entwurf zum Ewigen Frieden*, in der Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ formuliert, bildet die Basis für den 1795 veröffentlichten „Ewigen Frieden“. Die Quintessenz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ lautet, dass die rational eigeninteressierte Verfolgung der eigenen Handlungschancen – im Licht kollektiver Kriegserfahrungen, zusammen mit einer funktionierenden Marktwirtschaft und verwirklichter Demokratie betrachtet – bei allen Akteuren ein System der Friedensvorsorge erzeugt, ein System der gemeinsamen Kriegsvermeidung, das in der Lage ist, den von Kant keineswegs geleugneten „Hang“ zur Recht-des-Stärkeren-Logik auszutarieren und damit ein Verhalten zu ermöglichen, das in den Wirkungen demjenigen entspricht, das die praktische Vernunft und ihre Ideale immer schon gefordert haben. Die von Kant mit leicht ironischem Unterton so genannte „Garantie“ der zwar eigeninteressierten, aber auch rationalen Natur des Menschen unterstützt also die moralisch-praktische Anstrengung rechtsvernunftgemäß orientierter Reformpolitik. Sie konterkariert gerade *nicht* die entsprechenden Bemühungen, wie das die Vertreter des „Rechts des Stärkeren“ ohne weiteres unterstellen.

Im Kontext der Widerlegung der „realistischen“ Position à la Kagan ist bedeutsam, dass es die plausible Annahme rational erzeugter kollektiver Lernprozesse ist, die das Fundament der sich selber als antiillusionär begreifenden Argumentation untergräbt. Denn die

Letztere operiert mit der These der unaufhebbaren *condition humaine*, durch welche das Recht des Stärkeren ein für allemal festgeschrieben worden sei. Wenn das jedoch nichts als falscher Schein ist – deswegen, weil Menschen lernen können, sich aus der Lage eines ewigen Krieges aller gegen alle zu befreien –, dann entpuppt sich der „Realist“ nicht bloß als realitätswidriger Pessimist; er wird darüber hinaus als aktiver Gegner einer möglichen anderen Entwicklung kenntlich. Das heißt: Er verliert den Anschein der sachlich-neutralen Position. Was er dem Idealisten vorwirft – *pro domo* zu reden –, richtet sich nun gegen ihn selber.

Statt des Gegensatzes zwischen Idealisten und Realisten führt Kant darum den Unterschied zwischen einerseits dem moralischen, aber weltklug pragmatischen Reformisten und andererseits dem voreingenommenen Zyniker ein, welcher im Grunde ein selbstsüchtig handelnder, am kurzfristigen Eigeninteresse orientierter Egoist und Opportunist ist. Der „moralische Politiker“ jedoch ist kein wirklichkeitsflüchtiger Utopiker, sondern ein geduldiger Arbeiter auf dem Feld möglichen zivilisatorischen Fortschritts.

Was Kant also gegen den „Nietzscheaner“ vertritt, ist erstens der Befund, dass aus der Natur des Menschen durchaus *kein* Recht des Stärkeren, sondern im Gegenteil die Möglichkeit von dessen Überwindung abzuleiten ist; zweitens, dass sein Antagonist von einer *petitio principii* ausgeht, indem er die bellizistisch-enge, seine These stützende Konzeption einer eindeutig determinierten Menschennatur schlicht und unreflektiert als gegeben voraussetzt.

Nicht nur die polyphemisch vertretene Position des Mächtigen macht dumm. Auch die Annahme, dass es letztlich nicht um gemeinsames Recht, sondern stets um den Vorrang der je eigenen Macht geht, tut dies. Denn sie verhindert den möglichen Fortschritt; den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant).

3 Wer ist „Herr“?

Die Figur des „Herrn“ gehört zu Nietzsche *ipse*. Vom diffusen Nietzscheanismus ist sie weit entfernt. Freilich ist zuzugestehen, dass ihre Vieldeutigkeit an der „vulgärnietzscheanischen“ Rezeption keineswegs unschuldig ist. Zu prüfen ist, ob die Argumente der kantischen Position auch Nietzsches Text selbst zu treffen vermögen.

Um es vorweg zu nehmen: Ich denke, es ist so. Und dabei ist in erster Linie ein Gedanke von Bedeutung, der mit dem (logischen Sinn des) Begriff(s) der argumentativ zu bewährenden objektiven Norm operiert. Mit Hilfe einer kritischen Interpretation der bereits angesprochenen Stelle von Aph. 260 soll das zu zeigen versucht werden:

„Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich guteissen zu lassen, sie urtheilt ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich‘, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *wertheschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte – auch der vornehme

Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drange, den der Überfluss von Macht erzeugt“ (Vgl. FN 2).

An diesen Sätzen erscheinen drei Dinge ohne weiteres plausibel und rational akzeptabel. Man kann sie vom Satz her „Die vornehme Art Mensch [...] hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen“ einleuchtend machen.

Erstens nämlich ist der „Vornehme“ ein freier Geist, der selbstbestimmt urteilt; sich auf seine eigene, selbst erworbene und vollzogene Einsicht verlässt. Das ist – zunächst – keine andere Haltung als diejenige, die z. B. auch Kant von einem Vernünftigen erwartet, wenn er zum „Sapere aude!“ auffordert und in „Was heisst Aufklärung?“ das „Selbstdenken“ als die primäre Kraft eines aufgeklärten Kopfes bezeichnet.

Zweitens: Der zitierte Satz enthält in seinem Fortgang eine zusätzliche Bestimmung; der „Vornehme“, sagt Nietzsche, „urteilt, was *mir* schädlich, das ist *an sich* schädlich.“ Das bedeutet, dass auch der „Vornehme“ – wie jeder, der ein Urteil fällt – einen Objektivitätsanspruch erhebt und dadurch die allgemeine Verbindlichkeit seiner Aussage behauptet, ergo Geltung eines nicht nur für ihn, sondern „An-sich-Geltenden“ postuliert. Also nicht mehr als das tut, was zur logischen Form des Urteilens als solcher notwendigerweise gehört: Herauszutreten aus der bloß subjektiven Position (= „für-mich-gut“) und eine Behauptung zu formulieren, die solches beinhaltet, was *für alle* gut zu sein vorgibt. Und wie jeder, der eine Behauptung macht, liefert der „Vornehme“ für seine Präntention auch eine besondere Begründung: nämlich eben selber, durch seine schöpferische, Werte setzende Macht und produktive Kraft, der Grund der objektiven Geltung zu sein: „Die vornehme Art Mensch [...] weiss sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertheschaffend“ (Nietzsche 1988).

Nietzsches „Herren“ urteilen; sie erheben Objektivitätsansprüche, und sie kommen ebenso Begründungspflichten nach. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob ihre spezielle, „herrische“ Begründungsweise als Richtigkeitsnachweis der jeweils erhobenen Behauptungen zu genügen vermag.

Drittens (und das ist eigentlich nur die andere Seite des schon Konstatierten): Der „Vornehme“ als freier Geist richtet sein Urteil nicht nach der Meinung der Menge aus. Er ist unabhängig, nicht dem „Man“ verpflichtet; von keiner Doxa und Tradition zu beeinflussen. Er ist – wenn es ihm richtig und notwendig erscheint – ein Querkopf, vielleicht ein Fragegenie und jedenfalls ein Aufstörer gängiger Vorurteile wie Sokrates. Womit ich allmählich zur Kritik von Nietzsches Herrenkonzept übergehe. Zuerst ist aber zu begründen, weshalb man auch den platonischen Sokrates als einen „Vornehmen“ und „Herrn“ anerkennen sollte:

Sokrates „weiß, dass er nichts weiß“. Das zeichnet ihn ebenso als „freien Geist“ aus wie als „eigentlichen“ Kopf, der den Mut hat, vor Gericht (und konfrontiert mit gewaltsamem Tod) von seiner Einsicht – seinem „Gutheissen“ – nicht abzulassen. Außerdem zielt Sokrates, nicht anders als Nietzsches Aristokraten, auf das Wohlergehen der Polis und auf die Verwirklichung des An-sich-Guten. Was also macht die Differenz zwischen ihm und Nietzsches Herrenmensch aus?

Die Antwort ist nicht besonders schwierig. Offenbar liegt der Unterschied in der Weise, *wie* Sokrates die von ihm erhobenen Geltungsansprüche zu rechtfertigen sucht, und *wie er* eine ihm vorgelegte Behauptung prüft. Nämlich eben so, dass er die in jedem Urteil enthaltene Präsumption untersucht; die Präsumption, es, das Urteil, gelte zu Recht. Und Sokrates lässt sich dabei ganz selbstverständlich von der Annahme leiten, dass der Grund der Triftigkeit einer Aussage nicht einfach sein Gutdünken ist, sondern eine Feststellung ist, die gegenüber *jedem* und *jeder* erläutert werden muss, die den Verstand gehabt haben zu fragen, warum die gemachte Aussage denn überhaupt gelten soll.

Dies ist die sokratisch-platonische, *nicht* aber Nietzsches Basishypothese: Dass sich im dialektischen Gespräch, im Austausch sinnvoll verknüpfter Argumente, für *alle* zeigen kann, was von einer theoretischen oder praktischen These zu halten ist. Ob sie „rational plausibel“ ist oder nicht; d.h. ob sie „objektiv“ – also für alle, die überhaupt zu überlegen imstande sind – einleuchtend zu erreichen vermag, was sie zu erreichen versprochen hat; ob es ihr gelingt, das An-sich dieser Sache, um die es hier geht, in den Blick der Argumentationswilligen zu rücken – oder eben nicht.

Anders erscheint es hingegen bei Nietzsche: Der „Vornehme“ erklärt, „was *mich* gut dünkt, das ist *an sich* gut“; „was *mir* schädlich ist, das ist *an sich* schädlich“; „was ich als gültig *setze*, das *ist* gültig“. Beide, Sokrates wie der „Vornehme“, gehen also vom selben Gegensatz aus; von der Trennung zwischen dem „Für-mich“ und dem „An-sich“. Doch während Sokrates mit Hilfe dieser Trennung eine Aussage oder Behauptung problematisiert und darauf kritischer bzw. rechtfertigender Reflexion unterzieht, ersetzt Nietzsche „Herr“ dieses *logon didonai* – den Prozess der Argumentation und die diskursive Auseinandersetzung – durch einen *divinatorischen Akt*: Gut, gültig, wahr ist, wovon *er* allein annimmt, dass es gut, gültig, wahr ist.

Dass der „Vornehme“ bzw. sein Erfinder Nietzsche sich dadurch in schwer zu lösende Selbstwidersprüche stürzen, ist nur allzu offensichtlich. Nietzsche *argumentiert* ja trotzdem auch selbst. Auch er will uns überzeugen, und auch er legt Gründe vor für seine Theorie der Herren- und der Sklavenmoral und für das in ihr entwickelte „Recht des Stärkeren“. Auch Nietzsche zielt – ausdrücklich! – auf's An-sich und will es durch die Kraft vernünftiger Überlegung erweisen – und doch vertritt er im selben Zeitpunkt die Position, dies alles habe der wahre „Herr“ weder nötig, noch sei es überhaupt von Wert. Ein *performativer Widerspruch*, in der Tat.

Mit anderen Worten: Selbst wenn es nicht besonders originell ist, kommt man an der Feststellung nicht vorbei, dass Nietzsches Text logisch inkonsistent erscheint, wenn man sich einigermaßen redlich daran macht, ihn zu entschlüsseln.

4 Kommunikative Vernunft und strategische Rationalität

Gleichwohl, das letzte Wort zur Provokation von Nietzsches Text ist noch nicht gesprochen. Fangen wir also noch einmal an.

Zwar gehöre es zur logischen Struktur der Aussage, einen Objektivitätsanspruch zu machen und gewiss könne man versuchen, diesen Anspruch mit Gründen als zu Recht

erhoben auszuweisen. So darf man replizieren und dann fortfahren: Aber zum einen führe gerade der Rechtfertigungsdiskurs in einen endlosen, lähmenden, vitalitätstötenden Widerstreit und Dissens. Und zwar notwendigerweise: Weil die Idee des An-sich eben eine Illusion sei; eine höchst inkonsistente Vorstellung, die zwar die absolute, alles zugleich umfassende Perspektive voraussetze, aber niemals erklären könne, wie so etwas wie eine absolute, d. h. „perspektivenlose Perspektive“ überhaupt zu denken sei. Und zum anderen sei genau diese Idee des An-sich nicht bloß inkonsistent und eine leere Illusion, sondern zugleich gefährlich; nämlich als ideologischer Schleier.

Sie diene dem Zweck der Unterdrückung derjenigen, die sich eben nicht vom herrschenden Durchschnitt, vom *angeblich* Allgemeingültigen leiten lassen wollen. Das ist ein Angriff auf die sokratisch-platonische Dialektik, der schließlich auf die These hinausläuft, dass nach dem An-sich (dem „objektiv Guten“, der „objektiven Wahrheit“) zu suchen, im Ganzen als sinnlos, vernunftwidrig, lebensfremd und dekadent *betrachtet* werden muss.

Soweit die Replik. Zweifellos ist diese nicht ohne starke Trümpfe. Aber – so die Duplik – ist diese Replik wirklich geeignet, die zentrale Annahme der sokratisch-platonisch-kantischen Vernunftidee zu entkräften, nämlich die Annahme, dass wir im dialektisch-vernünftigen Hin und Her unserer perspektivisch erzeugten Ansichten zugleich lernen, uns reflexiv zu bewegen? und damit lernen, auch auf die je andere, uns ursprünglich entgegengesetzte Seite zu kommen? Und dann durch dies *eigene* Sehen dessen, was der andere schon gesehen hat (durch Perspektivenübernahme also), lernen, uns von uns selber zu lösen? dadurch reicher werdend und so auch freiwillig bereit, uns auf den, die, das Andere einzustellen, um endlich eine übergreifende, gemeinsame, dritte, synthetische Perspektive zu finden? keine letzte, absolute Position, stets also eine provisorische Gemeinsamkeit, dennoch eine Position, die höher ist, weil sie die vorgängigen Stufen übersteigt und die *zugleich egalitär, nicht „herrenmoralisch“* ist, weil sie allein von denjenigen Vernunftvermögen getragen wird, die grundsätzlich zu jeder zurechnungsfähigen Subjektivität gehören? – Soll das alles Illusion sein?

Nein, keineswegs. Illusion ist lediglich die Vorstellung, endlich die restlos umfassende Einsicht zu erreichen. Nicht aber der Gedanke, in und dank der Orientierung an der Idee der übergreifenden Wahrheit die je gegebenen Relativitäten soweit wie möglich zu reflektieren und dadurch immer wieder zu erkennen, woher die Widersprüche und Gegensätze kommen. Sokrates und Plato beharren ja stets nur darauf, dass es möglich und sinnvoll – und tief erstaunlich ist –, dass wir das allgemein gültige Gute *suchen* können. Es aber in einen *definitiven* Begriff fassen zu wollen, kommt weder dem einen noch dem andern in den Sinn. Verzichtet man jedoch auf die Orientierung an dieser regulativen Idee einer gemeinsamen Wahrheit, dann hat das zur Folge, dass die Suche nach dem An-sich, der objektiven, übergreifenden Bestimmung, jederzeit abgebrochen werden kann. Das heißt: Aus dem sokratischen „Wissen des Nichtwissens“ und der entsprechenden Anstrengung, die eigenen Relativitäten um willen besserer, umfassender Annahmen zu transzendieren, wird ein herrischer Subjektivismus, der sich sehr schnell mit der Gleichung bzw. dem Schluss „für mich“ gut, ergo: „an sich“ gut, zufrieden gibt und auf Selbstreflexion und Perspektivenübernahme verzichtet – um schließlich und mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit bei

der *nietzscheanischen* Position des „Recht des Stärkeren“ und in jener Selbstgerechtigkeit der Macht zu enden, die – nun eben – „dumm macht“.

Ich behaupte nicht, dass der „Vornehme“ des Aphorismus 260 notwendigerweise mit dem Nietzscheaner der Vulgata zusammenfällt, doch die kantischen Einwände gegen den Letzteren sind gewiss auch für den reflektierten Vertreter der „Herrenmoral“ von hoher Relevanz.

Zum Schluss aber noch eine allerletzte – keineswegs abschließende – Überlegung:

Zu Beginn sind zwei Verkörperungen der Macht einander konfrontiert worden, Polyphem und Odysseus. Was den einen dumm macht (die Unfähigkeit, sich selber zu überschreiten und „an der Stelle des Andern zu denken“), ist für den anderen kein Problem, weil darin gerade seine Stärke liegt: sich in sein Gegenüber zu versetzen, so dass er dessen Verhalten kalkulieren und die künftigen eigenen Antworten zu planen vermag. Zum wahren „Herrn“ und Herrscher zähle ganz selbstverständlich auch die Kompetenz der Einfühlung und Könnerschaft auf dem Feld der antizipatorischen Sozialkunde.

Das mag man gerne zugeben; aber ist der Begriff der *Rationalität*, der demzufolge dem „Herrn“ zugesprochen werden muss, mit jener *Vernunftidee* identisch, die zuletzt auch der kantischen Auffassung vom Menschen als einem Vernunftwesen zugrunde liegt? – Nein, ganz sicher nicht.

Auseinanderzuhalten sind nämlich zwei Formen menschlicher Vernünftigkeit: *strategische Rationalität* und *kommunikative Vernunft*. Die strategische Rationalität nimmt den Anderen und seine Perspektiven zwar wahr, vermag so dessen Absichten zu erkennen und seine nächsten Schritte zu berechnen und gründet auf diese Feststellungen die egozentrische Kalkulation ihrer eigenen Machtspielzüge, doch sie bleibt dabei stets nur ihrem einen und einzigen Ziel verpflichtet – alles vom isolierten eigenen, gewissermaßen solipsistischen Machtwillen her zu denken und zu ordnen.

Die kommunikative Vernunft hingegen hat diese Voraussetzung von Anfang an transzendiert. Sie denkt die Welt nicht nur unter dem Gesichtspunkt einer monadisch-egozentrischen Ausgangsposition, sondern unter der Annahme, dass vernünftige Gemeinsamkeit möglich ist, die sich primär am Gedanken des *Für-uns-alle-Förderlichen* orientiert, also am Ideal einer weder von der einen noch von der anderen Seite dominierten Praxis, die ihre Mitte im Gleichgewicht ihres alle Teilnehmer zusammenführenden Vollzugs besitzt.

So lange Odysseus aber *nicht* an *diesem* Ideal zu messen ist, sondern nur am Bild des virtuellen Machtmenschen, der Löwenmut mit fuchsischer Schläue zu kombinieren versteht, so lange bleibt der homerische Held zwar ein Beispiel für die mögliche Intelligenz der Macht, aber dennoch kein Gegenbeispiel gegen die Möglichkeit kommunikativer, vernünftiger „moralischer Politik“, deren Realitätstauglichkeit Kant so entschieden verteidigt.

Mit andern Worten: Der „Vornehme“ muss sich entscheiden zwischen einer kantisch-kommunikativen Variante intelligenter Macht und einer egozentrisch-strategischen Version. Doch nur die eine, die kommunikative, kann ihn davor bewahren, am Ende zwar nicht das Opfer von Dummheit, aber der eigenen Hybris zu werden – eine Lektion in Selbsterkenntnis, die auf seine Weise auch der homerische Held zu durchlaufen hat.

Literatur

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1807] 1952. *Phänomenologie des Geistes*. 6. Auflage. Philosophische Bibliothek, Band 114. Hamburg: Felix Meiner.
- Homer. 1973. *Odyssee*. Übertragung von J.H.Voss. München: Wilhelm Goldmann.
- Kagan, Robert. 2002. Mission Ewiger Friede. Die Europäer sind schwach – deshalb können sie Amerikas Macht nicht begreifen. *Die Zeit* Nr. 29, 11.07.2002: 9.
- Kohler, Georg. 2003. Kagan vs. Kant. Konturen der neuen Weltordnung. In *Konturen der neuen Welt(un)ordnung. Beiträge zu einer Theorie der normativen Prinzipien internationaler Politik*, hrsg. von Georg Kohler und Urs Marti, 11–51. Berlin: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich.[1886] 1988. *Jenseits von Gut und Böse*. Kritische Studienausgabe, Bd.5. München; Berlin: dtv und De Gruyter.